

Canan Bayram und Elif Medeni

Und plötzlich waren sie weg!

Exklusionsmechanismen aus Moscheen im Zuge der Covid-19-Pandemie

ABSTRACT 

Der Beitrag beschäftigt sich mit den Folgen der Covid-19-Pandemie für das muslimische Gemeindeleben in Österreich. Es wird untersucht, wie die Islamische Glaubensgemeinschaft auf die Pandemie reagierte und das Gemeindeleben gestaltet wurde. Muslimische Frauen, ein unverzichtbarer Teil des Gemeindelebens, waren während dieser Zeit weniger sichtbar. Aus diesem Grund wird ein besonderes Augenmerk auf die Rolle von muslimischen Frauen im Gemeindeleben gerichtet und untersucht, inwiefern während der Pandemie ein Gender Gap entstanden ist. Ob die Pandemie als Chance genutzt werden kann, um muslimisches Gemeindeleben inklusiver zu gestalten, wird abschließend diskutiert.

Suddenly gone! Mechanisms of exclusion from mosques during the Covid-19 pandemic

This article examines the consequences of the Covid-19 outbreak for Muslim communities in Austria. It looks at how the Islamic Faith Community has responded to the pandemic and how community life has been affected by it. Muslim women are a pillar of the community but during the pandemic they receded into increased invisibility. Based on this observation, the article focuses on the role Muslim women play in community life in particular and sets out to determine the extent to which a gender gap has emerged during the pandemic. Finally, the question will be discussed whether the experiences of the pandemic can offer an opportunity to make Muslim community life more inclusive.

| BIOGRAPHIES

Mag. [Canan Bayram](#) ist Mitarbeiterin am Institut Islamische Religion der KPH Wien/Krems.

ORCID  0000-0003-3748-6350

E-Mail: [canan.bayram\(at\)kphvie.ac.at](mailto:canan.bayram@kphvie.ac.at)

[Elif Medeni](#), MEd ist Mitarbeiterin am Institut Islamische Religion der KPH Wien/Krems.

ORCID  0000-0002-8215-995X

E-Mail: [elif.medeni\(at\)kphvie.ac.at](mailto:elif.medeni@kphvie.ac.at)

| KEY WORDS

Covid-19-Pandemie; Exklusionserfahrungen; Gender und Islam; Moscheen und Gemeindeleben; muslimische Frauen in Moscheen

1 Einleitung

Während der weltweiten Covid-19-Pandemie erlebten Religionsgesellschaften erstmals den Ausfall besonderer gemeinschaftlicher Gottesdienste, wie etwa der Sonntagsmessen in den Kirchen, des Schabbat in den Synagogen und der gemeinschaftlich verrichteten Freitags- und Festgebete in den Moscheen. Für die Angehörigen aller Religionen hatten das Verbot des Zugangs zu den Gotteshäusern sowie das Aussetzen der Gottesdienste und anderer seelsorgerischer Angebote gravierende psychosoziale und emotionale Folgen.

Es hat sich gezeigt, dass gesellschaftlich ohnehin schon benachteiligte Personengruppen von den Folgen der Pandemie weitaus stärker betroffen waren als andere (vgl. Europäische Kommission 2021, 3). Auf verschiedenen Ebenen ist dabei auch die bestehende Schere von Ungleichheit und Ungerechtigkeit zwischen den Geschlechtern weiter auseinandergegangen. So waren Frauen in dieser Zeit im Vergleich zu Männern oftmals Mehrfachbelastungen ausgesetzt, etwa durch Kinderbetreuung, Familien- und Krankenpflege sowie Berufstätigkeit im Home-Office (vgl. Zartler et al. 2021, 20; Kasper 2021). Das führte dazu, dass sich Frauen aus verschiedenen sozialen und/oder spirituellen Kontexten (un)freiwillig zurückgezogen haben (vgl. Schneider 2020). Die Frage, ob die Pandemie ‚ein Geschlecht hat‘, insofern sie Frauen meist härter trifft als Männer, wurde und wird in der Öffentlichkeit diskutiert. Dabei wird auch eruiert, ob die Pandemie eher zu einer aktiven bzw. systemischen Exklusion von Frauen oder vielmehr zu ihrer passiven Isolation geführt hat.

Dieser Artikel richtet seinen Fokus auf das muslimische Gemeindeleben in Österreich und untersucht zunächst, wie die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ), die offizielle Vertretung der Muslim:innen, auf die Pandemie reagiert hat. Da Moscheen in nicht mehrheitlich muslimischen Gesellschaften auch ein wichtiges Zentrum des sozialen Lebens darstellen (vgl. Orning 2006; Ceylan 2006; Halm et al. 2012), ist anzunehmen, dass das Aussetzen des Moscheebesuchs für die Gemeindemitglieder nicht nur spirituelle, sondern auch wichtige psychosoziale Folgen hatte (vgl. Akademie Islam in Wissenschaft und Gesellschaft 2020). Damit gehen im Speziellen die Fragen einher, inwieweit sich während der Pandemie in den muslimischen Gemeinden ein Gender-Gap aufgetan hat bzw. sich bereits vorhandene Diskrepanzen zwischen weiblicher und männlicher Präsenz und Aktivität in den Moscheen weiter verschärft haben. Diese beiden Fragen gilt es im Folgenden zu beleuchten.

Da es zum Verhältnis von muslimischem Leben und Pandemie in Österreich bisher noch keine empirischen Forschungen gibt, wird hier explorativ anhand von Experteninterviews mit Funktionär:innen der IGGÖ sowie mithilfe von Leitfadeninterviews mit aktiven Moscheemitgliedern eruiert, inwieweit die Pandemie das muslimische Gemeindeleben beeinflusst hat.¹ Folgende zentrale Themengebiete haben die Datenerhebung geleitet:

- die Reaktionen der IGGÖ bzw. der Moscheegemeinden auf die Pandemie;
- theologische Debatten und Fragestellungen rund um die Pandemie;
- Strategien bei der Schließung (Lockdown) und der Wiedereröffnung von Moscheen;
- allgemeine Folgen des Ausfalls von gemeinschaftlichen Gottesdiensten;
- die emotionale Befindlichkeit und die private Situation von Gemeindemitgliedern rund um die Pandemie;
- die Präsenz von Frauen vor und während der Pandemie.

Im Artikel werden zunächst kurz die Stellung und die Funktion von Moscheen dargestellt, anschließend wird der Fachdiskurs rund um das Thema muslimische Frauen und ihre Präsenz in Moscheegemeinden skizziert. Daraufhin werden die Methoden der Erhebung dargelegt und die Kategorien präsentiert, die sich aus den Analysen ergeben haben. Im Ausblick werden Schlussfolgerungen gezogen sowie Empfehlungen für die Gestaltung des muslimischen Gemeindelebens und für weitere Forschungen gegeben.

2 Moscheen in Österreich und ihre Mehrfachfunktion

Im Zuge der Institutionalisierung von muslimischen Religionsgesellschaften in Europa hat sich die Bedeutung der Moschee gewandelt. In Einwanderungsgesellschaften sind Moscheen weitaus mehr als nur Orte, an denen rituelle Pflichtgebete verrichtet werden (vgl. Abdel-Rahman 2011, 95; Halm et al. 2012). Vielmehr haben sie den Charakter von Gemeinschaftszentren, in denen neben den rituellen Gebeten verschiedenste Aktivitäten stattfinden. Diese haben sich im Laufe der Zeit auf gesellschaftliche, sportliche und diverse andere Bereiche wie etwa Frauen- und Jugendarbeit ausgeweitet. Ayşe Almıla Akca resümiert hierzu, dass sich aus einst provisorischen Gebetsräumen mit der Zeit multifunktionale Zentren entwickelt

¹ Über Interviews hinaus wurden diverse Artefakte in die Analysen mit einbezogen (vgl. unten Abschnitt 4).

haben (vgl. Akca 2020, 211). Laut Angaben der IGGÖ gibt es in Österreich ca. 400 muslimische Gemeinden (vgl. Bauer/Mattes 2021, 38). Während einige der Muslim:innen nur zu Fest- und Freitagsgebeten die Moscheen aufsuchen, ist die Moschee für andere ein unverzichtbarer sozialer Raum (vgl. Ceylan 2006, 123–124). Veronika Rückamp bemerkt, dass Moscheen aufgefordert sind, die vielfältigen und sich wandelnden Erwartungen, die an sie innermuslimisch wie auch gesamtgesellschaftlich gestellt werden, auszubalancieren (vgl. Rückamp 2021, 335).

Moscheen sind mehr als Orte, an denen rituelle Pflichtgebete verrichtet werden.

Muslimische Gemeinden sind im Zuge der Integrationsdebatten zu unverzichtbaren Kooperationspartnern von staatlichen und lokalen Organisationen geworden. Hierbei zählen Frauen zu den wichtigsten Protagonist:innen. Lisa J. Abid spricht in diesem Kontext von „Frauen als Integrationsmultiplikatorinnen in Moscheegemeinden“ (Abid 2011, 105), die neben ihren klassischen Aufgabenbereichen auch Kontakte in das nachbarschaftliche Umfeld herstellen. Sie leisten wichtige Integrationsarbeit, die sowohl nach innen als auch nach außen wirkt. Demnach stoßen Frauen systemrelevante Veränderungen an und sind unverzichtbare Katalysatorinnen im Gemeindeleben.

3 Frauen in Moscheen und Gemeinden

Wegen des defizitären empirischen Kenntnisstandes über das muslimische Gemeindeleben im Allgemeinen sowie über die Rolle und Partizipation von Frauen in österreichischen Moscheen im Speziellen werden im Folgenden u. a. auch Studien aus Deutschland und dem angloamerikanischen Raum herangezogen. Die Rolle muslimischer Frauen im Transformationsprozess von Moscheen wurde in verschiedenen Studien behandelt. Während im deutschsprachigen Raum bereits seit den 1990er Jahren dem Engagement von Musliminnen im Kontext ihrer Gemeinden Aufmerksamkeit geschenkt wurde (vgl. Jonker 1999; Karakaşoğlu-Aydın 1998; Karakaşoğlu-Aydın/Öztürk 2007; Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005), verschob sich das Forschungsinteresse spätestens seit den letzten zwei Dekaden auf die Lebenswelten von Musliminnen und ihre Rolle als religiöse Autoritäten (vgl. Nökel 1999; Nökel 2002; Jonker 2003). Gerdien Jonker sieht die weiblichen

Mitglieder der Moscheen als dessen dynamischen Teil an (vgl. Jonker 1999, 122), während Sigrid Nökel die Lebenswelten von muslimischen Frauen aus Migrantenfamilien der zweiten und dritten Generation untersucht und diese als „Neo-Muslimas“ bezeichnet (Nökel 1999, 125–129). Ähnlich wie Saba Mahmood mit ihrem Konzept der *pious women* (vgl. Mahmood 2005) forschte Nökel hier zu gut ausgebildeten, gesellschaftlich aktiven und praktizierenden Musliminnen in Europa, die Religion in ihren Alltag integrieren. Die späteren empirischen Forschungen von Jeanette S. Jouili und Schirin Amir-Moazami stellen die sogenannten *pious Muslim women* in Europa diesmal als starke transformierende Kraft im Bereich der religiösen Bildung dar (vgl. Jouili/Amir-Moazami 2006, 618–619). Die beiden Autorinnen argumentieren, dass die weibliche Trägerschaft und Vermittlung von religiösem Wissen einen Wandel in den muslimischen Gemeinschaften bewirkt (vgl. Jouili/Amir-Moazami 2006, 637–638). Muslimische Frauen gewinnen demnach an religiöser Autorität und stoßen durch ihre spezifischen Anforderungen und Impulse neue religiöse Diskussionen an (vgl. Bano/Kalmbach 2012, ix–xi; Beilschmidt 2017).²

Der Diskurs um Musliminnen und ihre religiöse Autorität

Neben dem Diskurs um Musliminnen und ihre religiöse Autorität ist spätestens seit Amina Waduds öffentlicher Leitung eines Freitagsgebets im Jahre 2005 eine Diskussion über die Leitung öffentlicher Gebete durch Frauen entstanden. Diese Debatte um Imaminnen³ stellt laut Akca nicht das zentrale Anliegen der muslimischen Frauen dar. Vielmehr scheint diese Fragestellung von außen an sie herangetragen worden zu sein, geht es doch den Frauen in der Regel eher um die Teilnahme an allen öffentlichen Gebeten, um adäquate Räumlichkeiten sowie um ein Studium religiöser Lehre (vgl. Akca 2020, 241–248). Die Frage nach religiöser Autorität ist Akca zufolge bedeutender als die nach der symbolischen Autorität, die der Imam während der Gebetsleitung innehat. In anderen Kontexten haben sich bezüglich der Funktion von Frauen in Gemeinden Bezeichnungen wie *muršida*, *šayha* und *vaize* etabliert, die bis auf die Gebetsleitung alle Funktionen eines Imams umfassen. Kalmbach spricht in diesem Kontext von einer „limited female authority“ (Bano/Kalmbach 2012, 49). Akca hingegen bezeichnet die Lesart Kalmbachs „als spezifisch feministische Kritik an der islamischen Tradition“ (Akca 2020, 241) und führt weiter aus:

² Eine Fortführung der Diskussionen zu weiblichen Autoritäten u. a. im Kontext von Moscheen und Gemeinden findet sich bei Masoode Bano und Hilary Kalmbach (2012). Darin werden theologische und systemrelevante Wirkungen untersucht, die Musliminnen als religiöse Autoritäten in ihren Gemeinden auslösen. Für eine detaillierte Diskussion islamischer Quellen zur Frage der religiösen Autorität von Frauen siehe Doris Decker (2014).

³ In Deutschland bezeichnen sich einige wenige Frauen wie bspw. Halima Krausen und Rabeya Müller als Imaminnen.

„So zeigt sich, dass die weibliche Gebetsleitung, die durch den Begriff Imamin in den öffentlichen Debatten um Frauen in der Moschee prominent in den Vordergrund gerückt wird, neben der Wissensaneignung, -deutung und der damit verbundenen religiösen Autorität verblasst. Im Wesentlichen beruht die Forderung nach weiblicher Gebetsleitung in Moscheen auf der Parallelisierung der islamischen Gebetsleitung mit der christlichen Gottesdienstleitung. Dabei geht diese Gleichsetzung sowohl an den Herausforderungen in Moscheen als auch an praktischen Fragen der Geschlechtergerechtigkeit vorbei.“ (Akca 2020, 248)

Eine weitere Forderung, die von Frauen an muslimische Gemeinden gestellt wird, ist die nach ihrer sichtbaren Vertretung und aktiven Mitwirkung in Entscheidungspositionen. Raida Chbib bemerkt diesbezüglich, dass im Widerspruch zu dem großen Einsatz, den Frauen in Moscheegemeinden leisten, ihre Sichtbarkeit bei den gemeinschaftlichen Gebeten und in Entscheidungs- und Führungspositionen eher gering ist (vgl. Chbib 2010). Annett Abdel-Rahman erklärt dies damit, dass Aktivitäten in den Gemeinden größtenteils auf genderbinäre Weise verlaufen (vgl. Abdel-Rahman 2011, 102). Theresa Beilschmidt führt diesen Gedanken weiter aus und betont wiederum, dass Frauen in Moscheegemeinden trotz geringer Partizipation auf der Führungsebene doch eine bedeutende Rolle einnehmen und ihre Stellung daher keinesfalls als reduziert gesehen werden darf:

„Den Islam als eine ‚Religion der Männer‘ zu bezeichnen, nur weil die Männer aufgrund der zum Christentum unterschiedlichen Geschlechterverteilung sichtbarer sind, trifft also nicht den Kern des Gemeindelebens. [...] Auch ich konnte beobachten, dass weibliche Gemeindemitglieder durch vermeintlich profane Praktiken als religiöse Subjekte Bedeutung erlangten.“ (Beilschmidt 2015, 133; 136)

Aktuelle innerislamische Debatten beschäftigen sich vor allem mit der Frage des Raumes und den Ausgrenzungserfahrungen von Frauen. Den Frauen, die sich meist unreflektiert oder aus kulturellen Gründen in getrennten Räumen bewegen, steht mittlerweile eine jüngere Generation von Frauen gegenüber, die diese Denk- und Verhaltensstrukturen kritisieren (vgl. Horsch/Kisi 2019, 267). Eine Folge dieser Entwicklung ist eine kritische Auseinandersetzung von Musliminnen mit vorhandenen – teilweise patriarchal geprägten – Strukturen in Moscheen. In ihrer jüngsten Studie hält Rückamp diesbezüglich Folgendes fest:

„Während ich bei den Männern eine sehr pragmatische Herangehensweise beobachten konnte, die vor allem auf die Pflichterfüllung ausgerichtet ist, spielen bei den Frauen stärker tradierte Verhaltensmuster und räumliche Faktoren eine Rolle dafür, ob sie die Moschee für das Gebet aufsuchen. Diese Faktoren werden allerdings mit dem Generationenwechsel und durch das Aufeinandertreffen von Frauen aus unterschiedlichen Herkunftsländern zunehmend in Frage gestellt.“ (Rückamp 2021, 341)

4 Zwar gibt es für Frauen keine theologische Beschränkung, Moscheen zu besuchen und an den dortigen Gemeinschaftsgebeten teilzunehmen, doch existieren kulturell gefärbte religiöse Interpretationen, die Frauen empfehlen, gottesdienstliche Handlungen im Privaten auszuführen. Als Argument für eine Beschränkung des Zugangs von Frauen zur Moschee wird seitens konservativer Kreise oft auf eine bestimmte Prophetenüberlieferung (Hadith) Bezug genommen, in der es heißt: „It is more excellent for a woman to pray in her house than in her courtyard, and more excellent for her to pray in her private chamber than in her house“ (Sunan Abī Dāwūd, Kapitel 2, Hadith Nr. 180). Dagegen gibt es unzählige Hadithe, in denen der Prophet es den Männern verbietet, Frauen daran zu hindern, in die Moschee zu gehen und an den Gemeinschaftsgebeten teilzunehmen („The Messenger of Allah said: Do not prevent the maid-servants of Allah from going to the mosque“ (in Ṣaḥīḥ Muslim, Kapitel 4, Hadith Nr. 152); identische Äußerungen im selben Werk Kapitel 4, Hadith Nr. 150, 152, 153). Auf den ersten Blick scheinen die beiden aufgeführten Hadithe inhaltlich miteinander zu kollidieren. Dabei ist die Auffassung in der islamischen Gelehrtentradition die, dass es sich beim ersten Hadith um eine Empfehlung des Propheten handelt, welche aus Mobilitäts- und



Dabei wird nicht nur die ungleiche Verteilung von Räumen und Ressourcen kritisiert, sondern gleichzeitig bemängelt, dass Frauen die Nutzung der Moschee als Ort der spirituellen Entfaltung verwehrt bleibt (vgl. Makki 2012).⁴ Kathrin Klausning, selbst muslimische Theologin, sieht in der nicht gerechten räumlichen Aufteilung zwischen Frauen und Männern eine vielschichtige und tiefgreifende Benachteiligung von Frauen (vgl. Klausning 2013, 88). Zwar haben Frauen in den Moscheen ihre eigenen Bereiche, jedoch sind diese von den Haupträumen in der Regel architektonisch getrennt, weniger ästhetisch gestaltet und oftmals nicht repräsentativ ausgestattet. Klausning resümiert:

„This situation acts like a visual reinforcement of the prioritization of male religious worship, which affects social relations between men and women and motivation towards community work.“ (Klausning 2013, 89)

Der daraus entstehende Unmut und das Gefühl, nicht gehört und nicht ernst genommen zu werden, wird von Musliminnen gegenwärtig unter dem Begriff *unmosqued* diskutiert. Hiermit beschreiben muslimische Aktivistinnen, wie sich Frauen aufgrund verschiedener negativer Erfahrungen, wie etwa des Ausschlusses aus den Gemeinschaftsgebeten, von ihren Gemeinden entfremden (vgl. Horsch/Kisi 2019, 267–269). Sie fühlen sich nicht willkommen und bilden stattdessen außerhalb der Moscheen und Gemeinden ihre eigenen Räume und engagieren sich dort (vgl. Gray 2015; Nafisa de 2020). Viele Musliminnen sehen die Lösung u. a. darin, dass Frauen in Entscheidungs- und Führungspositionen von Moscheen stärker vertreten sein müssen, um das Gemeindeleben inklusiver zu gestalten (vgl. Horsch/Kisi 2019, 269–270).

Diese skizzierten Bemühungen der Frauen legen nahe, dass ihre Anliegen und Forderungen meist auf Unverständnis seitens der Männer stoßen. Ein Grund hierfür kann sein, dass Männer bislang keine Exklusionserfahrungen aus den Moscheen gemacht haben. Durch die Covid-19-Pandemie ha-

Sicherheitsgründen erfolgte und somit keine Pflicht für die Frauen darstellt. Beim zweiten Hadith handelt es sich um eine an die Männer gerichtete Mahnung des Propheten, Frauen nicht vom Moscheebesuch abzuhalten. Auch vom Authentizitätsgrad her wird der letzte Hadith in der islamischen Tradition als authentischer eingestuft und in der Normgebung herangezogen (Kahraman 2004, 64; Yeşil 2013, 79–81).

5 Interviewt wurden folgende Expert:innen: Valerie Musa (Presse Sprecherin und gleichzeitig Pandemiebeauftragte der IGGÖ), Binur Mustafi (Vorsitzender der Religionsgemeinschaft Oberösterreich sowie Bildungssprecher der IGGÖ) und Elif Dağlı (erste Frau im Vorsitz einer Religionsgemeinschaft; Vertreterin im Obersten Rat, dem höchsten Gremium der IGGÖ; Leiterin des Referats für Gleichbehandlung und Frauenförderung).

6 Feyza: weiblich, österreichisch-türkisch, 22 Jahre alt, Lehramtsstudentin, leitet einen muslimischen Studentenzirkel, Wien; Lejla: weiblich, österreichisch-bosnisch, 45 Jahre alt, Kindergartenpädagogin, Graz; Hasan: männlich, türkisch, 53 Jahre alt, aktiv in der Kultusgemeinde WOLKE und seit mehreren Jahren im Vorstand, Wien; Samed: männlich, österreichisch-bosnisch, 36 Jahre alt, Religionslehrer, Linz; Ahmad: männlich, deutsch, 60 Jahre alt, Akademiker, Salzburg.

7 Vereinfachte Transkriptionsregeln wurden angewandt. Zwecks effektiver Leser:innenführung wurden die Zitate aus den Interviews



ben nun auch Männer zum ersten Mal erlebt, wie es ist, aus Moscheen und von Gemeinschaftsgebeten ausgeschlossen zu sein. Diese Primärerfahrung könnte dazu genutzt werden, um eine Reflexion über die Exklusionserfahrungen von Frauen anzubahnen und ein Verständnis für ihre Situation herzustellen sowie Veränderungen anzustoßen.

4 Empirischer Teil

Um einen ersten Eindruck über das muslimische Gemeindeleben im Zuge der Pandemie zu gewinnen, wurde eine explorative qualitative Erhebung durchgeführt. Im Sinne des sogenannten *theoretical sampling* (vgl. Glaser/Strauss 1998) wurde der Fokus zunächst auf Expert:innen der IGGÖ gerichtet.⁵ Neben deren strukturellen und institutionellen Perspektiven sowie ihrem Fachwissen wurden die Erfahrungen und Meinungen von durchschnittlichen Moscheebesucher:innen erfasst, weshalb weitere Leitfadeninterviews (vgl. Helfferich 2014) durchgeführt wurden.⁶ Je nach Verlauf der Interviews wurden die Fragen des Leitfadens flexibel adaptiert. Bis auf die Expert:innen wurden alle Interviewpartner:innen anonymisiert. Das Sample wurde in den Kategorien Geschlecht, Alter, kulturelle Zugehörigkeit zu einer Moschee, Funktion innerhalb der Gemeinde sowie ausgeübter Beruf möglichst breit gefächert. Die acht Interviews wurden via Zoom durchgeführt, transkribiert⁷, anonymisiert und gemäß der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (vgl. Mayring 2010) ausgewertet.

Weil die Studie u. a. auf muslimische Frauen und ihr Gemeindeleben während der Pandemie fokussiert, lag es auf der Hand, das von der IGGÖ am 8. März 2021 eingerichtete Referat für Gleichbehandlung und Frauenförderung sowie dessen Leitbild in die Analysen mit einfließen zu lassen. Des Weiteren wurde es im Forschungsprozess notwendig, zusätzliche Artefakte⁸ für die Analysen heranzuziehen. Die Triangulation verschiedener Methoden und Datenarten soll den Blick auf den Forschungsgegenstand systematisch erweitern und den Erkenntnisgewinn optimieren (vgl. Flick 2008, 48–49), denn die Datenvielfalt erlaubt es, aus verschiedenen Perspektiven auf das Forschungsthema zu blicken, Zusammenhänge zu erkennen und ein dichtes Bild zu gewinnen. Im Sinne der induktiven Kategoriebildung wurden mittels der inhaltlich-strukturierenden Inhaltsanalyse nach Mayring komplexe Zusammenhänge und Kategorien ersichtlich (vgl. Kuckartz/Rädiker 2022, 129–130). Die wichtigsten Kategorien werden im Folgenden dargestellt.

4.1 Die Beziehungen zwischen Staat und Religionsgesellschaften im Lichte der Pandemie

In Österreich stehen einander der Staat auf der einen und Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite gleichrangig gegenüber und erkennen ihre jeweilige Eigenständigkeit und Autonomie an. Kirchen und Religionsgesellschaften waren und sind während der Pandemie mit besonderen Herausforderungen auf struktureller und theologischer Ebene konfrontiert (vgl. Schneider 2020).⁹ Die Politik appellierte an die Religionsgesellschaften, kollektive Zusammenkünfte in ihren jeweiligen Gemeinden einzuschränken, um so der Verbreitung des Virus entgegenzuwirken. Am 13. März 2020 setzte die Regierung Kirchen und Religionsgesellschaften über die kritische Lage zur Pandemie in Kenntnis. Pressesprecherin Valerie Musa stellt diesbezüglich die sofortige Aussetzung der religiösen und sozialen Zusammenkünfte dar. Dabei waren zu Beginn der Pandemie Zusammenkünfte von bis zu hundert Personen noch erlaubt gewesen:

Strikte und solidarische Einhaltung der staatlichen Maßnahmen

„Von Anfang an eigentlich seit diesem ersten Treffen im Bundeskanzleramt gab es eine sehr enge Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen und Religionsgesellschaften und hier immer die Vorgangsweisen akkordiert wurden [...] Ich glaube wir waren die erste Religionsgesellschaft in Österreich, die gleich konkrete Maßnahmen ergriffen hat (2) in derselben Woche.“

leicht adaptiert (Grammatik) bzw. geglättet (Floskeln, Dialekte etc.). Sprechpausen sind in runden Klammern mit Sekundenangaben (2) und Auslassungen im Zitat in eckigen Klammern [...] dargestellt.

⁸ Dazu zählen die offiziellen Leitfäden der IGGÖ zur Pandemie, ausgewählte Gutachten des Theologischen Beratungsrates, die offizielle Homepage der IGGÖ sowie von ihr veröffentlichte Videos.

⁹ Wie sich die Pandemie auf das religiöse Leben ausgewirkt hat und welche internen Diskurse davon angestoßen wurden, bleibt eine spannende Frage für alle Religionen (vgl. hierzu z. B. Schneider 2020).

Diese strikte Vorgehensweise entsprang der Sorge, Cluster in Moscheen zu verhindern, um so negative mediale Berichterstattungen im Duktus von „wieder die Muslime“ – so die Aussage von Interviewpartner Hasan – zu vermeiden. Die strikte Einhaltung der staatlichen Maßnahmen hat laut Hasan bei einigen Mitgliedern auch zu Kritik geführt:

„Aber am Anfang war das schon sehr plötzlich. Viele unserer Mitglieder waren verärgert wegen den Maßnahmen und alles sofort einzuhalten ähm, dass die Gebete abgesagt wurden (2) Aber als Vorstand kann ich das natürlich verstehen.“

Im Interview mit Musa kommt des Weiteren zum Ausdruck, dass die Kirchen und Religionsgesellschaften sehr eng mit dem Staat kooperierten und die Vorkehrungen umsetzten, aber auch Rückmeldungen an das Kultusamt

darüber gaben, welche Auswirkungen die Maßnahmen auf die religiöse Praxis hatten. Die Religionsausübung sei nämlich verfassungsrechtlich gedeckt. Die offiziellen Covid-Maßnahmen hätten zunächst keinen unmittelbaren Einfluss auf die Kirchen und die Religionsgesellschaften. Es bestand während der Pandemie theoretisch die Möglichkeit für Kirchen und Religionsgesellschaften, zur Sicherstellung des religiösen Lebens ihre eigenen Maßnahmen festzulegen. Hierzu führt Musa weiter aus:

„Hm, weil die Religionsausübung ist ja verfassungsrechtlich gedeckt, das heißt die ganzen offiziellen Covid-Maßnahmen haben eigentlich keinen direkten Einfluss, sag ich jetzt einmal, auf die Kirchen und Religionsgesellschaften. Wir haben ja immer die Möglichkeit gehabt, unsere eigenen Maßnahmen festzulegen. Also die Ausgangsbeschränkungen haben sich nie zum Beispiel auf den Besuch der Moschee ausgewirkt, das war immer ausgenommen.“

Trotz ihrer Autonomie kann das gemeinsame und kollektive Vorgehen der Kirchen und Religionsgesellschaften im Einklang mit den staatlichen Vorgaben als eine Stärke, als der ‚österreichische Weg‘, bezeichnet werden, der Kirchen und Religionsgemeinden als Partner ansieht. Insofern könnte man behaupten, dass der Staat in Zeiten der Pandemie von der guten und akkordierten Zusammenarbeit mit den Kirchen und Religionsgesellschaften maßgeblich profitierte.

Darüber hinaus haben Kirchen und Religionsgesellschaften in Reaktion auf die Pandemie aus eigener Initiative soziale und seelsorgerische Angebote für ihre Mitglieder konzipiert. So weitete etwa die IGGÖ ihre seelsorgerische Tätigkeit aus und leistete damit einen Beitrag zur Unterstützung der österreichischen Muslim:innen:

„Zusätzlich, was wir gemacht haben, war eine Aufstockung der Seelsorgeangebote. Ähm, die Besuche und so in den Spitälern war ja nicht mehr erlaubt für die Spitalseelsorger:innen, auch im Gefängnis nicht. Und deswegen haben wir die Salam-Telefonseelsorge damals gepusht, sag ich jetzt einmal. Wir hatten normalerweise nur zwei Tage in der Woche, haben das dann täglich aufgestockt, auch in unterschiedlichen Sprachen das Angebot. Das ist sehr gut angenommen worden. Das waren so die ersten Maßnahmen.“

Aus den Interviews mit weiteren Vertreter:innen der IGGÖ lässt sich festhalten, dass die Glaubensgemeinschaft trotz einzelner Skepsis und Kritik aus ihren Moscheegemeinden und von ihren Mitgliedern die Restrik-

tionen, die zur Auslassung der Freitagsgebete oder zum Beten mit Abstand und Maske führten, umgesetzt haben. Um diese Informationen unter die Gemeindemitglieder zu bringen, haben Moscheen aktualisierte Leitfäden zur Pandemie in verschiedenen Sprachen veröffentlicht. Der Theologische Beratungsrat der IGGÖ hat zusätzlich gesonderte Leitfäden zu religiösen Fragen zusammengestellt, um die Gemeinden aufzuklären. Darin wurden Themen wie Impfstoffe, Impfen und Testen während des Ramadans sowie Beten mit Abstand aufgegriffen (vgl. IGGÖ, Corona-Schutzmaßnahmen, April 2020; IGGÖ, Leitfaden für den Ramadan, April 2021).

Es lässt sich schlussfolgern, dass die Religionsgesellschaften während der Pandemie eine Pufferfunktion zwischen Staat und Bürgern eingenommen haben. Trotz vereinzelter Kritik aus den eigenen Reihen haben sie die Maßnahmen der Regierung zur Bekämpfung der Pandemie solidarisch umgesetzt und negative Reaktionen der Gemeinden in Kauf genommen. Wie Binur Mustafi beschreibt, ging es den Kirchen und Religionsgesellschaften in der Bekämpfung der Pandemie um eine kollektive Vorgehensweise:

„Wir sind niemals einen eigenen Weg gegangen, sondern haben stets versucht, immer gemeinsam das Virus zu bekämpfen. Denn letztendlich, ob's nun eine Kirche ist oder eine Moscheeeinrichtung ist, das sind alle Orte der Geborgenheit. Da war für uns ein gemeinsamer Nenner ganz wichtig und stand immer im Vordergrund. Die Religion lebt ja von der Gemeinschaft.“

Abschließend kann festgehalten werden, dass mit der Pandemie die Bedeutung der Gemeinschaft erneut in das Bewusstsein der Kirchen und Religionsgesellschaften gerückt ist. Ferner teilten die Religionsgesellschaften das Interesse, ihre Gemeinschaften zusammenzuhalten, weshalb eine konstruktive Zusammenarbeit unabdingbar war.

4.2 Die Pandemie als Herausforderung für das religiöse Leben

Im Zuge der Covid-19-Pandemie reagierten weltweite Fatwa-Gremien auf die Situation und auf die daraus entstehenden Probleme von Muslim:innen.¹⁰ Für die vielen aus der Pandemie resultierenden religiösen Fragen der Muslim:innen mussten Erklärungen seitens theologischer Instanzen formuliert werden. In Österreich nimmt der Theologische Beratungsrat der IGGÖ diese Funktion ein. Während der Pandemie veröffentlichte er u. a. Online-Videos, in denen die muslimischen Gemeinden und Gemeindemitglieder hinsichtlich aufkommender religiöser Fragen aufgeklärt wurden

¹⁰ So empfahlen saudische Gelehrte Anfang März 2020, die Pilgerfahrt im Sommer des Jahres abzusagen. Die Türkei und der Iran setzten die Freitagsgebete bis auf Weiteres aus. Diesem Beschluss folgten andere mehrheitlich muslimische Länder. Die religiösen Begründungen ähnelten denen des Theologischen Beratungsrates der IGGÖ: Sie argumentierten mit der islamischen Rechtsmaxime, dass der Schutz des Menschenlebens Vorrang vor religiösen Pflichten hat. Für eine theologische Analyse der Entscheidungen vgl. Möller/Kurnaz 2021; Musyafaah et al. 2021.

und ihnen nahelegt wurde, die staatlichen Auflagen zu befolgen.¹¹ In einer Online-Predigt verweist etwa der Theologe und Sprecher des Rats Mahmut Yavuz auf einen Präzedenzfall in der islamischen Tradition, in dem der Kalif ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb die Gemeindemitglieder im Lichte einer epidemischen Lage aufforderte, zu Hause zu bleiben und keine Reisen zu unternehmen.¹² Damit war beabsichtigt, ein Verständnis für die Maßnahmen bei den Gemeindemitgliedern herzustellen.

Der Umgang mit religiösen Fragen, die sich durch die Pandemie stellten

Des Weiteren reagierte der Beratungsrat auf religiöse Fragen, die sich durch die Pandemie erstmals stellten, diese lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:¹³

- Wie verhält es sich mit den gemeinschaftlichen Freitagsgebeten, die für erwachsene Männer verpflichtend (*farḍ*) sind?
- Macht der körperliche Abstand zwischen den Gläubigen in den Gemeinschaftsgebeten das Gebet ungültig?
- Machen im Ramadan der Gurgeltest und / oder das Impfen das Fasten ungültig?
- Enthält der Impfstoff Substanzen, die aus religiöser Sicht verboten (*ḥarām*) sind, wodurch auch das Impfen verboten wird?
- Ist die Beisetzung eines verstorbenen Gläubigen auch ohne die vorgeschriebene Totenwaschung möglich?
- Mit welcher religiösen Begründung kann die große Pilgerreise (*ḥaǧǧ*) nach Mekka, die für Erwachsene einmal im Leben obligatorisch ist, ausgesetzt werden?

Eine wichtige Rolle nahm der Theologische Beratungsrat beispielsweise bei der Beisetzung des ersten an Corona verstorbenen Gemeindemitglieds ein. Binur Mustafi erzählt rückblickend über den Tod der 22-jährigen Frau aus der eigenen Gemeinde und beschreibt diese Zeit als religiös und emotional sehr herausfordernd:

„Das war dann für uns eine heftige Sache (2) ‚Was machen wir jetzt mit dem Leichnam? Wird’s jetzt verbrannt, wird’s jetzt bestattet, begraben?‘ Das müssen sie sich vorstellen, die Familie hat mich vielleicht 150-mal an dem Tag angerufen. [...] Es war eine ziemlich schwierige Zeit. Sie müssen einerseits die Regeln einhalten, andererseits erfordert die Situa-

¹¹ Vgl. IGGÖ, Statement des theologischen Beratungsrates über Coronavirus Maßnahmen, 10.3.2020.

¹² Vgl. IGGÖ, Wort zum Freitag #55 (Special), 27.3.2020.

¹³ Im Rahmen des vorliegenden Artikels kann nicht näher auf diese Fragen eingegangen werden.

tion, ständig Neues zu entwickeln. Aber letztendlich ist es auch eine Seel-sorgetätigkeit, die die Mitglieder von einem verlangen.“

Die Bestattungsrituale bedurften laut Mustafi einer dringenden theologischen und behördlichen Klärung. Denn laut islamischen Vorschriften sind eine Waschung und ein gemeinschaftliches Totengebet vorgesehen. Der Beratungsrat sprach sich entlang der staatlichen Auflagen jedoch für die Aussetzung der Waschungen aus und begründete dies ebenfalls mit der islamischen Rechtsmaxime, dass der Schutz des Menschenlebens Vorrang vor den religiösen Pflichten hat. Da das Totengebet im Freien verrichtet wird, war dies unter Einhaltung des Abstandes möglich. Dadurch habe die Familie eine emotionale Erleichterung verspürt, im religiösen Sinne richtig gehandelt zu haben.

4.3 Gemeindeleben mit Auflagen

Mit Blick auf das Gemeindeleben war das Aussetzen der Gemeinschaftsgebete, insbesondere des Freitagsgebets, ein wichtiger Einschnitt in die religiöse Praxis der Muslim:innen (vgl. Möller/Kurnaz 2020).¹⁴ Beim Freitagsgebet handelt es sich zum einen um die wichtigste religiöse Zusammenkunft in der Woche, zum anderen stellt dieses Gebet eine gottesdienstliche Verpflichtung für muslimische Männer dar, die es ausschließlich in der Gemeinschaft zu verrichten gilt. Zwar ist die Teilnahme an den Freitagsgebeten den muslimischen Frauen freigestellt, doch auch sie sind an den Freitagen – wenn auch in geringerem Maße – durchaus vertreten. Insofern berichten Musa und Mustafi davon, wie schwer es war, Moscheegemeinden die Aussetzung der Gemeinschaftsgebete zu verkünden. Musa erklärt, dass diese Entscheidung im Lichte des Gefahrenzustandes und in Absprache mit dem Theologischen Beratungsrat gefällt wurde. Der Beratungsrat verkündete in einer öffentlichen Video-Botschaft, dass die Verpflichtung zum Freitagsgebet aufgehoben sei, weil nach den Prinzipien des Islams die Abwehr von Schaden Vorrang vor dem Nutzen hat.¹⁵ Von daher betonte Yavuz mit Nachdruck, dass es für Gläubige verpflichtend sei, die Präventionsmaßnahmen einzuhalten, um ihrer kollektiven Verantwortung nachzukommen.

Wie sich diese Auflagen und die Begründungen auf die Gemeindemitglieder auswirkten, kommt in den Interviews zum Ausdruck. Für Samed, einen Lehrer aus Linz, scheint die Argumentation des Theologischen Beratungs-

¹⁴ Von der Aussetzung waren u.a. die täglichen Gemeinschaftsgebete, die Freitags-, die Totengebete sowie die im Ramadan stattfindenden Tarāwīḥ und Festgebete betroffen.

¹⁵ Vgl. IGGÖ, Wort zum Freitag #55 (Special), 27.3.2020.

rats maßgeblich zu sein, weshalb er genauer auf die Erklärung der Auflagen zu sprechen kommt:

„Selbstverständlich ist es ein religiöses Gebot ähm, dass ich mich schütze, dass ich meine Verwandten, meine Umgebung schütze vor der Krankheit, und das haben wir ja in der Zeit des Propheten, Segen und Friede auf ihm, erlebt. (2) Islamisch-theologisch gesehen sind wir verpflichtet, uns und unsere Mitmenschen zu schützen.“

Das Aussetzen der Gemeinschaftsgebete als Gewissensfrage

Neben dieser Pflichtperspektive scheint das Aussetzen der Gemeinschaftsgebete einige der Muslim:innen als eine Gewissensfrage beschäftigt zu haben. Feyza selbst besucht zwar selten das Freitagsgebet, berichtet aber von den Gewissensbissen ihres Vaters, was die Aussetzung der Gebete betrifft:

„Auch bei Freitagsgebeten habe ich sehr viel mitbekommen von meinem Vater, dass ihm das einfach fehlt, dass er sich nicht wohlfühlt und er das Gefühl hat ähm er macht etwas zu wenig. Oder er macht nicht genug für Gott so in dem Sinne. (2) Oder es wird ihm etwas passieren, weil er die Pflicht nicht erfüllt hat oder so (2) Also einfach das Gefühl es fehlt ihm etwas.“

Auch Samed erzählt, dass er diese Sorgen in seinem Umfeld erlebt hat, dass er diesbezüglich jedoch anderer Auffassung ist:

„Theologisch gesehen weiß ich, dass es korrekt ist und wenn ich jetzt ehrlich bin, habe ich jetzt kein schlechtes Gewissen gehabt ,Oh mein Gott, jetzt habe ich aber nicht in der Moschee gebetet, jetzt habe ich etwas Falsches gemacht‘. (2) Das definitiv nicht, weil ich dessen bewusst bin, dass ich sogar alles richtig gemacht habe, inschallah.“

Eine weitere Sichtweise bringen Hasan und Ahmad zu diesem Thema ein, indem sie die Pandemie als eine Prüfung bezeichnen. So hatte Hasan eigentlich vor, die große Pilgerfahrt zu verrichten, was aber wegen der Pandemie untersagt wurde. Es sei eine Prüfung, diese Situation so anzunehmen, wie sie ist, und nicht zu klagen. Ahmad hingegen kontextualisiert die Pandemie im Lichte der Frage nach göttlicher Vorherbestimmung:

„Es sind so Prüfungen, wo wir eben durch müssen, da kann keiner sich beklagen für Leute die jetzt versuchen die Schuld auf den Staat zu geben.“

Da bin ich ein klassischer Anhänger des Qadar¹⁶ und sage ‚Das ist halt so und die Prüfung haben wir durchzugehen‘. Und dass es dann mir persönlich auch manchmal nicht gut ging und dann wirklich auch anstrengend wurde dieses, ähm im Privaten und die vielen Webinare nerven, ja gut! Da hat man jetzt aber die Zähne zusammenzubeißen.“

Wie in allen Bereichen des öffentlichen Lebens war auch die Öffnung der Moscheen an bestimmte Auflagen und Restriktionen gebunden, was maßgebliche Auswirkungen auf das Gemeindeleben hatte. Mustafi schildert diese Schwierigkeiten wie folgt:

„Es hieß ja Maske, es hieß Abstand, es hieß Hygiene, ähm eigene Gebets-teppiche, nicht Schulter an Schulter beten, ähm (1) Als dann die Freitagsgebete sozusagen erlaubt waren, ähm, damit haben nicht alle zurechtkommen können. Was ja auch völlig verständlich und nachvollziehbar war für diese gewisse Situation. Es fehlte an Umarmungen, es fehlte an Händeschütteln (2) es fehlte einfach an Austausch.“

Im Gegensatz zu Mustafi stellt Ahmad fest, wie schnell die eingeführten Maßnahmen von der Mehrheit der muslimischen Gemeinschaft akzeptiert wurden. Er erlebte jedoch auch, wie einige den Abstand beim Gemeinschaftsgebet lautstark kritisierten. Doch diese Stimmen hätten von den meisten Muslimen keine Aufmerksamkeit erlebt:

„Was ich gemerkt habe ist, dass ähm dieses Getrenntstehen in der Reihe das war ja am Anfang so ungewohnt und die Leute waren sich auch nicht sicher wie sie das machen sollen. Da gab es ja dann am Anfang sehr unterschiedliche Meinungen. Einige sagten ‚Das geht gar nicht in der Moschee, ähm das ist nicht gültig‘. Und das ist dann sehr interessant, wie sich innerhalb von wenigen Wochen und Monaten ein sehr starker Konsens heraus entwickelt hat. Die Leute sagen jetzt ‚Abstand, das ist doch klar‘.“

Bei Ahmad kommt klar zum Ausdruck, dass sich binnen kurzer Zeit eine unausgesprochene Übereinstimmung herausgebildet und eine neue Normalität etabliert hat.

Im Gegensatz zu den Männern scheint die Wiedereröffnung der Moscheen, wenn auch mit Restriktionen, den Zugang für die Frauen mancherorts stark erschwert zu haben. Die Vorsitzende der Religionsgemeinde Vorarlberg Elif Dağlı schildert das wie folgt:

¹⁶ Vorherbestimmung, Schicksal.

„Deshalb hat sich glaube ich der Zugang viel viel mehr erschwert (2). Und wenn die Frauen vor dem Lockdown sowieso nicht aktiv waren in den täglichen Gebeten, nach der schrittweisen Öffnung auch nicht eigentlich sichtbar. Aber natürlich gab's welche, die sowieso volle Sehnsucht hatten, dass sie natürlich hingegangen sind und sie versucht haben die täglichen Gebete in den Moscheen zu verrichten, wenn sie die Zeitlücke hatten (3) Es könnte natürlich auch sein, dass da jetzt ähm diese kleinen Räumlichkeiten auch noch von Männern besetzt worden sind, dass da vielleicht eventuell die Männer sich vorangestellt haben, vorge-drängt haben, dass man da vielleicht auch in den Moscheen die Frauen vernachlässigt hat, dass man sie nicht berücksichtigt hat, weil man ja davon ausgeht ‚Ok, die Frauen kommen nicht sehr oft zu den täglichen Gebeten‘. Und ähm, dann ist man vielleicht von sich selbst davon ausgegangen, sie werden jetzt auch nicht mehr kommen und nehmen wir mal ihre Räumlichkeiten auch.“

Aus dem Zitat von Dağlı lässt sich ableiten, dass in einigen Gemeinden der unregelmäßige Moscheebesuch von Frauen in der Zeit vor der Pandemie als Argument genutzt wurde, um Frauenbereiche den Männern zur Verfügung zu stellen. Die Öffnung scheint bei einigen männlichen Moscheebesuchern dazu geführt zu haben, sich auf die eigenen Bedürfnisse zu fixieren und die Bedürfnisse der Frauen zu vernachlässigen.

4.4 Frau – Raum – Macht: Aushandlung von Ansprüchen

Als eine zentrale Kategorie hat sich in der Datenanalyse der Begriff *Raum* herauskristallisiert. Schon Pierre Bourdieu diskutierte das Verhältnis von Raum, Macht und sozialer Ungleichheit (vgl. Bourdieu 1991). Dazu resümiert Markus Schroer, dass Herrschaft, Macht und soziale Ungleichheit für Bourdieu keine abstrakt zu verhandelnden gesellschaftlichen Grundphänomene darstellen, sondern vielmehr im räumlichen Kontext zu analysieren sind: „Raum sorgt nach seinem Verständnis für die Sichtbarkeit sozialer Strukturen“ (Schroer 2006, 106). Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob Raum einen Kapitalbesitz der Männer darstellt und wie sich dieser Anspruch im Kontext von sakralen Räumen konkret gestaltet. Auch Bourdieus Begriffe der Okkupations- und der Raumbeliegungsprofite sind in diesem Kontext relevant und werfen die Frage auf, inwiefern religiöse Autorität und die Präsenz von Männern dafür genutzt werden, um Räume für sich zu beanspruchen und Grenzen zu ziehen. Armin Nassehi schreibt zu diesem Thema, dass Grenzen erst dadurch entstehen, dass man

sie zieht, wobei die Praxis derjenigen, die sich den Raum aneignen, diese zu dem werden lassen, was sie sind (vgl. Nassehi 2019, 54). Auch die beiden Autorinnen Akca und Rückamp diskutieren in ihren empirischen Studien zu Moscheen in Deutschland bzw. in der Schweiz und Österreich die Kategorie des Raumes. Beide stellen in ihren Datenanalysen dar, dass vielfältige Aushandlungsprozesse bezüglich der Raumnutzung zu erkennen sind (vgl. Akca 2020, 195–199; Rückamp 2021, 307–319).

Aushandlungsprozesse bezüglich der Raumnutzung

Auch in der vorliegenden explorativen Studie hat sich der Aspekt des Raumes als eine zentrale Kategorie herauskristallisiert. Entlang der Frage nach Räumlichkeiten (Gebetsraum, Moscheeraum, Frauenbereiche, Waschräume, Küche etc.) entspinnen sich verschiedene Diskussionen:

- Wodurch wird ein profaner Raum sakral?
- Braucht es zum Erleben von Spiritualität äußere oder innere Räume?
- Kann das Zuhause als neue Örtlichkeit des Glaubens fungieren?
- Warum werden in Gotteshäusern überhaupt Räume markiert und Grenzen gezogen?
- Braucht es eine ästhetische und sakrale Ausstattung und/oder Architektur, um Spiritualität erfahrbar zu machen?

Das Verhältnis von Raum, Macht und Gender im Kontext von Moscheen ist bereits Gegenstand verschiedener Initiativen und Bewegungen geworden. So wurde etwa unter der Leitung von Asra Nomani *The Islamic Bill of Rights for Women in Mosques* (vgl. Nomani 2006) verabschiedet, und es wurden Konzepte zu frauenfreundlichen Moscheen in den USA entworfen. Die Tradition in China, wo es eigens für Frauen konzipierte Moscheen gibt, die auch von Frauen geleitet werden (vgl. Jaschok 2012), ist unter muslimischen Gemeinschaften weitgehend unbekannt. Dieses Phänomen der Frauenmoscheen verdeutlicht, dass Entwicklungen durchaus in ihrem kulturellen Kontext und sozialen Milieu zu deuten sind. Offensichtlich ist es andernorts möglich und vielleicht auch notwendig, Moscheen für Frauen zu haben. Im deutschsprachigen Raum hingegen existieren keine signifikanten Diskussionen über frauenfreundliche bzw. inklusive Moscheen. In Kopenhagen gibt es die von Sherin Khankan gegründete Mariam-Moschee, bei der es sich allerdings mehr um einen Gebetsraum handelt als um eine

Moschee im klassischen Sinne (vgl. Bialas 2020). Im Folgenden werden drei wichtige Unterkategorien zum Thema Raum und Moschee kurz skizziert.

4.4.1 Nutzung von Frauenbereichen vs. Männerbereichen

Die Aufteilung der Gebetsräume in sogenannte Männer- und Frauenbereiche ist in ihrem jeweiligen kulturhistorischen Kontext zu verstehen (vgl. Abdel-Rahman 2011, 95). Ursprünglich ist die Moschee ein Raum, in dem Männer, Frauen und Kinder zusammen beten. Mit den Begriffen Männer- bzw. Frauenbereich wird die räumliche Trennung der Geschlechter markiert. Die Bezeichnung *Männerbereich* wird oft synonym für den Hauptgebetsraum verwendet, der mit Gebetsnische und -kanzel ausgestattet ist. Daher finden dort die Gemeinschaftsgebete und die Predigten statt. Der sogenannte *Frauenbereich*, meist ein multifunktionaler Raum, ist vom Hauptgebetsraum oft durch einen Vorhang oder eine Wand abgetrennt. Gegenwärtig fordern muslimische Frauen weltweit Moscheeräume ein, die ihnen spirituelle und ästhetische Erfahrungen ermöglichen. Das *Beanspruchen* bzw. *Einfordern* scheint ein wichtiger Schlüsselbegriff im Kontext der Moscheenutzung zu sein. Hierzu berichtet Mustafi, dass mit der Wiedereröffnung der Moscheen Männer und Frauen unterschiedliche Anliegen geäußert haben. Während männliche Gemeindeglieder an den gemeinschaftlichen Gebeten interessiert waren, haben sich weibliche Gemeindeglieder hauptsächlich wegen Angeboten für Kinder und Jugendliche bei ihm gemeldet:

„Vor allem war es die Angelegenheit mit dem Wochenendunterricht (3) wo einige Familien sich aufgeregt und uns gesagt haben ‚Nein, mein Sohn wird jetzt doch den Wochenendunterricht haben‘. Obwohl es an sich nicht erlaubt war. (2) Bei diesen Erziehungsberechtigten ging es eher um die Schwestern. Also es waren dann doch muslimische Frauen, die sich gemeldet haben und Kritik geäußert haben.“

Mustafi sagt, dass Frauen zwar eigentlich die tragende Säule der Gemeinden sind, ihr Wille, an gemeinschaftlichen Gebeten teilzunehmen, aber teilweise „sehr, sehr mager“ bleibt. Dies hat laut Mustafi Auswirkungen auf das Bewusstsein der männlichen Funktionsträger:

„Weil es seit Jahren so läuft, ist ein Usus entstanden, die wir als ein sozio-kulturelles Gefüge bezeichnen könnten, wo dann auch wir Männer unser Bewusstsein in dieser Hinsicht bisschen verloren haben. (3) Das Verlan-

gen ist einfach zu wenig da, und weil das Verlangen zu wenig da ist, wird auch wenig angeboten (2) Das darf da aber nicht als Rechtfertigung herangezogen werden. Aber ich denke dennoch, wenn's noch im Hinterkopf dieses Verlangen danach gäbe, dann würde sich die Situation eine Spur verbessern.“

Eine ungleichmäßige Verteilung von Ressourcen

Das Einfordern von Räumen für gemeinschaftliche Gebete durch die Frauen steht zum Teil im Kontrast zu den Kapazitäten der Moscheen. Die Kindergartenpädagogin Lejla aus Graz erzählt etwa, dass sie früher des Öfteren an den Freitagsgebeten teilnahm, weil die räumlichen Kapazitäten gegeben waren. Doch mit der Pandemie habe sich das verändert:

„Der Platzmangel in der Moschee wurde mit den Abstandsregeln irgendwie spürbarer also besonders für uns Frauen. Irgendwie hatte ich das Gefühl, dass es allgemein weniger Frauen waren, die zum Freitagsgebet gekommen sind. Also ich bin daher ähm (3) auch nicht mehr gegangen muss ich gestehen.“

Musas bestätigt, dass die Schiefelage der Raumnutzung auch im Ramadan sichtbar war:

„Ganz stark sichtbar ist es im Ramadan geworden, wo wir immer wieder gehört haben, dass eben Frauen nicht zum Tarawih-Gebet zugelassen wurden, weil eben der Platz für die Männer vorbehalten wurde. Das war was, was ich oft gehört habe und auch gesehen habe.“

Dass die unregelmäßige und teilweise geringe Teilnahme von Frauen an gemeinschaftlichen Gebeten als Argument für die Expansion der Männer auf Frauenbereiche genutzt wird, führt dazu, dass Besucherinnen den gemeinschaftlichen Gebeten nun erst recht fernbleiben. Auf die Frage, ob bestehende Ungleichheiten sich durch die Pandemie verstärkt haben, antwortet die Gleichbehandlungs- und Frauenbeauftragte Dağlı wie folgt:

„Ich denke schon ja, ich denke schon! Durch das noch mehr eingeschränkte Platzangebot in der Moschee ähm (3), dass dann die Frauenbereiche eben auch den Männern zur Verfügung gestellt wurden mehrheitlich. (4) Dass das dann diesen Ausschluss möchte ich fast sagen der Frauen aus den Moscheen noch bestärkt hat. Ich denke schon, dass man das so sagen kann, ja.“

Aus dem Gespräch mit Feyza wird deutlich, dass die Raumfrage u. a. auch ein Grund dafür ist, dass sie und andere Frauen in ihrer Umgebung an Gemeinschaftsgebeten wie Freitags- oder Festgebeten nicht teilnehmen:

„Also ähm bei Bayram- und Freitagsgebeten kommt es eigentlich weniger in Frage, weil sie nicht wirklich Platz für die Frauen haben. Ich kenne es von meinem Vater, dass er dann eher im Frauenbereich betet und dass rein nur Männer da sind (2) und dass sie sogar am Gang beten müssen, weil eben zu viele Leute da sind. (3) Also wenn ich sehe, dass ganz viele Frauen das Freitagsgebet verrichten, würde ich definitiv mitmachen und wenn ich mir vorstelle, dass wir unseren Frauenbereich haben und der uns zur Verfügung gestellt wird.“

Die Interviews geben Anhaltspunkte dafür, dass Frauen die ungleichmäßige Verteilung von Ressourcen oft gar nicht als Benachteiligung empfinden. Ihre genügsame Grundhaltung scheint von vielen Männern im Rahmen der Wiedereröffnung ausgenutzt worden zu sein. Männer hingegen stellen mit der Wiedereröffnung der Moscheen einen klaren Anspruch auf ‚ihre Räume‘ und breiten sich aufgrund der Hygienemaßnahmen sogar auf die sogenannten Frauenbereiche aus.

Abschließend ist festzuhalten, dass die Nutzung der Frauenbereiche ausschließlich durch Frauen im Rahmen der gemeinschaftlichen Gebete an keine Voraussetzung, wie z. B. die (un)regelmäßige Teilnahme oder eine ausreichende Anzahl von Frauen, geknüpft sein darf. Die spirituelle Erfahrung und das Gefühl einer kollektiven Zugehörigkeit darf Frauen und Kindern, vor allem in herausfordernden Zeiten, nicht verwehrt bleiben. Denn sonst bleibt ein bedeutender Teil der Gemeinschaft ausgeschlossen.

4.4.2 Das Ausweichen auf virtuelle Räume und Plattformen

Das Engagement der Frauen in den Moscheegemeinden ist mittlerweile ein unverzichtbarer Pfeiler. An dieser Stelle bleibt die Frage offen, wohin die weiblichen Akteure in der Pandemie ausgewichen sind. Mustafi berichtet, dass die Frauengruppen mit Beginn der Pandemie umgehend Kontakte zu verschiedenen Institutionen aufgebaut haben und einen konstruktiven Umgang mit der entstandenen Notsituation entwickelten:

„[...] konstruktiv in dem Sinne, dass sie die Ernsthaftigkeit der Lage erkannt haben und ähm (3) ich weiß beispielsweise, dass sie die Ersten waren, die gleich mit Einkaufshilfen für Nachbarn für Ältere begonnen

haben. Das waren die Frauenabteile der Moscheegemeinden (3) Es waren ähm Frauen wiederum, die dann auch für die Religionsgemeinde die Polizei, die Krankenanstalten, die Ärzte besucht hatten ähm, die ihnen Geschenke mitgebracht hatten als Dankeschön für den unermüdlichen Einsatz (2) Das war wieder die weibliche Seite der muslimischen Community.“

Neben ihrem sozialen Engagement haben Frauen- und Mädchengruppen ihre regulären Treffen häufig auf Online-Plattformen fortgesetzt. Lejla und Feyza erzählen im Rückblick auf die ersten Tage der Pandemie, dass sie mit ihren jeweiligen Frauen- bzw. Mädchengruppen umgehend auf virtuelle Räume umgestiegen sind. Mustafi schätzt diese Flexibilität der Frauengruppen und bemerkt, dass diese in der Umstellung auf virtuelle Plattformen schneller waren als die Männer. Mustafi sieht mit der Pandemie neue Orte des religiösen Lebens geschaffen:

„Der Glaube spielt sich nicht nur im Masdschid ab. (3) Der Glaube spielt sich auch auf Zoom ab.“

Neue Orte religiösen Lebens

Musa betrachtet dagegen das Ausweichen auf virtuelle Plattformen kritisch, da sich hier ebenfalls Benachteiligungen von Frauen abzeichnen:

„[...] einerseits ist der Umstieg auf das Online-Angebot bei Frauen, das ist natürlich subjektiv was ich erzähle, hat nicht so gut funktioniert oder ist nicht so ausgeprägt gewesen wie bei Männern. Was ich oft gesehen habe ist, dass die (2) jetzt der Koranunterricht oder die Vorträge oder so die z. B. auf den Online-Plattformen gestreamt wurden, dass das die sind, die normalerweise da die Männer in Anspruch nehmen in der Moschee. Aber dass Vorträge, Lesungen usw. von Frauen dann nicht auf denselben Plattformen gestreamt wurden, sondern wenn, dann nur so privat über WhatsApp mit Link verschickt also nicht so eine große Aufmerksamkeit oder Reichweite bekommen haben, wenn es überhaupt stattgefunden hat. Ich weiß explizit von sehr wenig Angeboten für Frauen im Lockdown.“

Als klassischer Moscheebesucherin haben sich jedoch für Lejla durch das Ausweichen ins Virtuelle neue Räume und Perspektiven eröffnet:

„Ähm, ich hätte nie gedacht, dass das Internet so viele Möglichkeiten bietet. Wir hatten Gesprächskreise unter Frauen erst auf WhatsApp, dann

auf Zoom und da waren dann auch andere Gäste eingeladen z. B. aus Deutschland oder Bosnien. Manchmal gab's auch Vorträge in anderen Sprachen, die habe ich nicht alle verstanden. Mein Englisch ist nicht so gut.“

Die pandemiebedingte Expansion der Digitalisierung birgt zugleich Chancen und Risiken in sich. Einerseits können sich Frauen neuer Räume ermächtigen und diese an ihren Bedürfnissen ausgerichtet füllen. Ferner nutzen Frauen die Macht digitaler Plattformen, überschreiten Grenzen, bedienen sich internationaler Netzwerke und akquirieren (religiöses) Wissen, um sich zu professionalisieren (vgl. Nas 2021). Andererseits scheint sich hier aber auch eine latente Benachteiligung herauszukristallisieren, da sich Frauen oft auf unsicheren oder unbekannteren Plattformen bewegen als Männer, Gelder für Lizenzen fehlen oder das technische Know-how fehlt, um das Potenzial dieser Plattformen auszuschöpfen. Ferner ist zu vermuten, dass durch das Ausweichen auf virtuelle Räume viele Frauen die Bedeutung der Moscheen für sich infrage stellen (vgl. Piela/Krotofil 2021). In diesem Fall müssten Gemeinden damit rechnen, dass immer mehr Frauen sich den Moscheen entziehen und sich eigene Räume schaffen, wie es der Begriff *unmosqued* suggeriert. Hier kann es laut Musa zwei mögliche Szenarien geben:

„Ich meine es besteht natürlich die Gefahr, dass wenn dann alles wieder normal ist, dass dann soweit ein ähm, dass Frauen sich vielleicht dadurch, dass jetzt weiß ich nicht, teilweise zwei Jahre auf die Moschee verzichtet haben, wer weiß wie lange das noch weitergeht, dass das quasi eine Gewohnheit wird. Also dass man den Anschluss überhaupt verliert oder dass man nicht mehr diese, dass diese Regelmäßigkeit dazu führt, dass das ähm ja, dass Frauen sich weiter von den Moscheen entfremden es ist vielleicht eine Gefahr oder es löst genau das andere aus, dass eben der das Bedürfnis oder das Verlangen soviel größer wird, dass eine Motivation entsteht sich noch mehr dafür einzusetzen, dass Frauen eben einen gleichberechtigten Zugang zu den Moscheen bekommen. Ähm, das sind zwei mögliche Szenarien.“

4.4.3 Raum und Spiritualität: Kollektiv vs. individuell erlebte Spiritualität?

Das Thema der Erfahrbarkeit von Spiritualität im Gemeinschaftsgebiet kommt in mehreren Interviews zur Sprache. Dabei ist auch die Frage der Gestaltung und Ausstattung der Moschee und der Gebetsräume von Re-

levanz. So spielt für Feyza die Ästhetik der Räumlichkeiten eine wichtige Rolle:

„Wir haben einen relativ großen Frauenbereich würde ich mal behaupten. Etwas worüber man sich vielleicht beschweren könnte ist einfach, dass der Raum von den Männern etwas schöner ist (sie lacht) (2) Von der Gestaltung her und weil ja auch der Imam dort ist. Und von der Farbwahl ist es dort auch etwas bunter und im Frauenbereich haben sie alles ganz schlicht gehalten. [...] Die Muster an den Wänden, ähm, die Farben, es ist dort etwas wärmer.“

Auf die Frage, warum es wichtig ist, den Imam zu sehen, antwortet Feyza:

„Ähm ich kann das vielleicht damit vergleichen, dass man sich eine Vorlesung anhört, ohne den Professor zu sehen. Ist meistens mühsamer oder sagen wir mal nicht so interessant, wie wenn ich den Professor sehe und ich finde das schade, dass wir den Imam nicht sehen können.“

Eine gelebte und spürbare Spiritualität wird laut Feyza erst hergestellt, wenn auch das Kollektiv der Gläubigen lebendig erfahrbar wird, und nicht durch virtuelle Übertragungen via Bildschirm und Lautsprecher.

Der Transfer religiös-spirituellder Erfahrungen in profane Bereiche

Infolge der Pandemie wurden religiös-spirituelle Erfahrungen häufig aus dem sakralen Raum in profane Bereiche transferiert. Viele Frauen kannten diese Erfahrung schon vor der Pandemie. Viele Männer hingegen verlagerten zum ersten Mal den Sakralraum nach Hause. Lejla sagt hierzu:

„Natürlich kann man die Pandemie nicht vergleichen mit zuvor, aber als Frau kennt man es, dass man aus verschiedenen Gründen nicht immer in der Gemeinde beten kann. Also ich glaube, dass wir Frauen viel trainierter sind alleine zuhause zu beten und diese ähm Spiritualität zu leben. Ich kann meine Spiritualität überall erleben. Klar ist es nicht immer einfach (3) Als Mutter mit Kindern kommt man mal aus dem Rhythmus raus. Aber wenn ich mich mit meinem Mann vergleiche, dann denke ich also ähm, dass ich geübter darin bin, es ist normal. Mein Zimmer war immer schon mein Masdschid¹⁷.“

¹⁷ Mit Masdschid, wörtl. Ort der Niederwerfung, wird ein Gebetsraum bezeichnet, wo u. a. auch gemeinschaftliche Gebete verrichtet werden.

Der Theologe Yavuz appellierte während der Pandemie im Namen der IGGÖ an die Muslim:innen, das Zuhause zu einem spirituellen Ort zu machen und

die gemeinschaftlichen Gebete mit der Familie hier zu verrichten.¹⁸ Hier werden religiöse Argumente dazu genutzt, um die Gläubigen vom gemeinschaftlichen Gebet abzuhalten und sie zur Errichtung eines privaten spirituellen Raums zu motivieren. Lejla führt zur Umfunktionalisierung des Zuhauses weiter Folgendes aus:

„Ich muss ehrlich sagen, dass ich zunächst irgendwie unsicher war, denn mein Mann meinte, wir könnten das Festgebet gemeinsam mit den Kindern zuhause verrichten. Aber dann am Morgen war das sehr schön, ähm (2) alle gemeinsam die Gebetsteppiche ausgerollt und gebetet. Das war das erste Mal so zusammen ein Festgebet.“

Bei den männlichen Interviewpartnern dagegen herrscht ein Konsens, dass das Gebet im Privaten mit dem in der Gemeinschaft nicht vergleichbar ist. So berichtet Samed betrübt:

„Natürlich, emotional gesehen fehlt da was auf jeden Fall! Das heißt, du bist zwar zu Hause und betest, aber das ist nicht das Gleiche wie in der Moschee in dem Sinne.“

Samed weist auf das Gemeinschaftliche hin und betont, dass ihm das Emotionale fehlte. Feyza sieht im gemeinschaftlichen Gebet ebenfalls eine Kraftquelle, die sie dazu motiviert, weitere freiwillige Gebete zu verrichten.

„Ich merke auch, dass das Gebet wertvoller ist in der Moschee. Ich weiß nicht wieso, es ist einfach eine reine Gefühlssache. Ich habe auch gemerkt, dass ich in der Moschee auch wirklich alle Sunna-Gebete¹⁹ verrichte und vielleicht zuhause dann manchmal nicht, wenn ich's mal eilig hab.“

Idealerweise sollte es nach Ahmad keinen Unterschied machen, ob man in der Gemeinde betet oder alleine. Die tiefe Verbundenheit mit Gott im Gebet sollte auch unabhängig von dem Ort überall hergestellt werden können. Doch er sieht auch ein, dass das Gemeinschaftliche die Herstellung dieses Zustands erleichtert:

„In der Gemeinde ist man gestärkter und macht die ibada²⁰ besser und langsamer. Wenn man im privaten Bereich ist ist man ein bisschen schlampiger. Aber ansonsten bleibt es eine Angelegenheit zwischen Allah und dem Gläubigen.“

¹⁸ Vgl. IGGÖ, Wort zum Freitag #55 (Special), 27.3.2020; IGGÖ, Wie wird das Taraweh Gebet zu Hause verrichtet?, 22. April 2020.

¹⁹ Es handelt sich hier um Gebete, die der Prophet Muhammad zusätzlich zu den Pflichtgebeten verrichtete. Muslim:innen ist es freigestellt, diese Gebete zu verrichten.

²⁰ Gottesdienstliche Handlungen.

Die Gebete im Privaten können laut Ahmad genau dieselbe Wertigkeit besitzen wie die in der Gemeinschaft:

„Ich sage das ist auch ein Gradmesser für einen selbst. In dem Augenblick, wo du dann auch spürst, dass du sagst ‚Wenn ich allein bete, bete ich fast so wie in der Moschee sogar länger (2) aus taqwa²¹‘ (3) das wäre dann ein schönes Zeichen für einen selbst dass man die Religion verinnerlicht hat.“

Ahmads Bewertung erinnert an die Aussage von Lejla, die ebenfalls davon spricht, nicht an einen Raum gebunden zu sein und überall in Gottes Allgegenwart (*iḥsān*) beten zu können. Aus den Aussagen beider Interviewpartner:innen lässt sich ablesen, dass die eigentliche Essenz des Gebets vollkommen ungebunden an Raum, Geschlecht oder sonstige Formalien zu verstehen ist.

Die Essenz des Gebets ist nicht an Raum, Geschlecht oder sonstige Formalien gebunden.

Abschließend kann die Frage gestellt werden, ob es nicht Frauen, die es schon gewohnt sind, ihre privaten Räume für das Gebet zu nutzen, leichter fällt, einen Zustand der Allgegenwart im Gebet herzustellen. Sind Frauen darin also geübter? Eine Studie von Anna Piela und Joanna Krotofil beschäftigt sich mit dieser Frage und zeigt verschiedene Erfahrungswerte und Wahrnehmungen von weiblicher Spiritualität im ersten Ramadan während der Pandemie im Jahr 2020 auf (vgl. Piela/Krotofil 2021). Insgesamt kann gesagt werden, dass die Pandemie einerseits zu einer physischen Einengung geführt, aber andererseits auch neue Räume des Spirituellen eröffnet hat. Kollektive und individuelle Spiritualität stellen per se keinen Gegensatz dar. Vielmehr sind es einander ergänzende Akzente der eigenen Religiosität. So heißt es im Koran: „Und die Gebetsstätten gehören doch Allah; so ruft neben Allah niemanden an.“ (Koran 72:18)

4.5 Das Referat für Gleichbehandlung und Frauenförderung der IGGÖ

Die IGGÖ hatte lange Zeit das Amt einer Frauensprecherin eingerichtet, das jedoch eher auf spezifische Frauenagenden beschränkt war. Der Rücktritt der letzten Frauensprecherin sorgte in den Medien für Diskussionen, da sie der IGGÖ patriarchale Strukturen vorwarf. Im Dezember 2019 wurden erst-

²¹ Gottergebenheit, Frömmigkeit.

mals in der Geschichte der IGGÖ Frauen als Vorsitzende von Religionsgemeinden gewählt und in weiterer Folge Stellen im Obersten Rat mit Frauen besetzt (vgl. Kocina 2021). Fast zeitgleich zur Pandemie wurde das Referat für Gleichbehandlung und Frauenförderung der IGGÖ ins Leben gerufen. Im Leitbild des Referats ist u. a. folgendes Selbstverständnis definiert:

*„Es versteht sich als Ort der Selbstermächtigung von Muslim*innen und der Forcierung eines gleichwertigen Zugangs zu islamischen Institutionen sowie der gleichberechtigten Beteiligung an der Gestaltung, Organisation und Führung der muslimischen Gemeinschaft.“ (IGGÖ, Gleichbehandlung und Frauenförderung)*

Die Ziele des Referats umfassen u. a. die Sensibilisierung für Frauenanliegen, die Gleichstellung von Frauen sowie die Sichtbarmachung von Diskriminierungen und Benachteiligungen. Um die Frage, ob und, wenn ja, wie das Referat für Gleichbehandlung und Frauenförderung diese Agenden bereits während der Pandemie umsetzen konnte, ging es im Interview mit der Sprecherin des Referats. Elif Dağlı berichtet, dass der Ausbruch der Pandemie mit vielfältigen Herausforderungen verbunden war, und führt aus:

„Trotz des Lockdowns eine Gleichbehandlungsstelle aufzustellen, aber dennoch bin ich sehr erfreut, dass wir die Stelle auf die Beine gebracht haben und dass wir da natürlich, dass da unsere Absicht ist, dass wir die Frauenarbeit stets in den ähm Bundesländern vor Ort sehr aktivieren und auch sie unterstützen allgemein die Frauenbelange, dass wir sie da natürlich auch noch in der religiösen Ebene und auch soziale Ebene auch begleiten. [...] Und dann haben wir auch im September ein Projekt gehabt, wo da quasi allgemein die Themen sei's Rassismus und auch allgemein die Erfahrungen der Frauen in der muslimischen Community, sprich in der Moscheegemeinde, wie da die Erfahrungen sind. Da haben wir eben ein Video gedreht, wo wir da eben junge Frauen gehabt haben, die ihre Erfahrungen erzählt haben bezüglich allgemein Diskriminierung und auch Erfahrungen in der muslimischen Community. [...] Ähm, eben, es sind halt auf jeden Fall viele Themen, die wir angehen möchten als Frauenreferat!“

Elif Dağlı, selbst eine junge Religionspädagogin, hat das Problem der Entfremdung junger Generationen von den Moscheen wahrgenommen. Das von ihr angesprochene Projekt²² lässt junge Frauen zu Wort kommen, um ihre Diskriminierungserfahrungen, gesamtgesellschaftlich wie innermuslimisch, zur Sprache zu bringen. Die Einrichtung des Referats scheint auch

²² IGGÖ, Aktionswoche: Creating Spaces.

in anderen Religionsgemeinden Wirkung gezeigt zu haben. So wurde etwa in Oberösterreich auf regionaler Ebene ebenfalls ein Frauenreferat eingerichtet. Binur Mustafi ließ die Frauenquote in den Moscheen Oberösterreichs erheben:

„Als wir in der Religionsgemeinde das Frauenreferat gegründet hatten war mein Wunsch, dass die Frauenreferentin alle Gemeinden durchruft und ähm und die Obmänner danach fragt, ob sie ebenso eine Frauenabteilung haben und ob es da eine Zuständige gibt. Ich kann ihnen nur sagen von 63 Gemeinden waren es nur 20 die uns eine Rückmeldung gegeben haben. Die eine Reaktion, die werde ich nie vergessen, ähm eines Obmanns, der mich dann drauf angerufen hat und gesagt hat ‚Also hocam das war eine total neue Frage. Ja Frauen sind zwar bei uns in der Küche aber so Frauenreferentin, Frauen (3) ich muss sagen, ähm ich habe mich etwas schämen müssen als deine Frauenreferentin mich danach gefragt hat.“

Die Frauenquote scheint als ein gemeinsames Anliegen vielleicht ein erster Schritt in puncto Gleichbehandlung und Gleichstellung zu sein. Die zentralisierte Erhebung von Frauenquoten in Moscheen hat weiterhin bei einigen Moscheevorsitzenden bzw. Imamen Reflexionsprozesse ausgelöst. Ob dies ein rein symbolischer Schritt bleibt oder damit auch strukturelle Veränderungen einhergehen, wird sich in den nächsten Jahren zeigen. Oft wird die Frauenquote dafür kritisiert, dass sie lediglich als Aushängeschild nach außen diene, kaum aber strukturelle und inhaltliche Mitbestimmung und Mitsprache mit sich bringe. In puncto Frauenquote kritisiert bspw. Ahmad:

„Und dann stehen wir als Muslime da und am Tag der offenen Tür sagen wir alle mal ‚Jetzt tue einmal so, die Frauen können da reinkommen usw.‘. Dann sagt die Frau ‚Also ehrlich gesagt ich stehe einmal nur in der Moschee immer dann, wenn ich den Nichtmuslimen einen Vortrag halte, darf ich in die Moschee rein. Aber sobald die Nichtmuslime weg sind, habe ich mich gefälligst in das Hinterstübchen zu verziehen.‘ Das ist ‘ne Katastrophe für die gesamte Umma, für Männer und Frauen. Aber es gehört jetzt beides dazu, die Frauen müssen das auch fordern und erkämpfen.“

Ähnlich wie Ahmad zieht auch Elif Dağlı Frauen in die Verantwortung und fordert sie auf, ihre Anliegen und Interessen zur Sprache zu bringen, sich ihrer Rechte zu bedienen und dafür einzustehen:

„In der Corona-Zeit wurde das viel mehr sichtbar, dass sie da enorm viel leisten aber öfters jetzt im Hintergrund geraten, gewollt oder auch nicht gewollt. Weil ich persönlich auch finde, dass die Frauen auch selber lautstark werden sollten, dass sie sich mehr trauen sollten nach vorne zu treten, weil ja in der Erziehung meistens gesagt wird ‚Das Mädchen sollte mehr ruhig sein, Respekt zeigen und allem zustimmen‘. Und das sollte sich ändern (3) Und wenn wir das Leben beziehungsweise die Zeit des Propheten Muhammed anschauen, da haben die Frauen die Gesellschaft beziehungsweise die Gemeinde oder das muslimische Leben mitgestaltet. Wo sie sich benachteiligt gefühlt haben, haben sie auch reagiert, sind nach vorne gestanden, haben auch zusammen das Gebet verrichtet in einer bestimmten Struktur. Und da denke ich mir natürlich heutzutage ‚Machen wir Fortschritte oder machen wir jetzt mehr Rückschritte?‘ Das frage ich mich eben zurzeit, seit ich jetzt Vorsitzende bin der Gleichbehandlungsstelle.“

Dieses Zitat zeigt, wie die Frauenreferentin unter Rückgriff auf die frühislamische Geschichte ihr Anliegen, muslimische Frauen zu aktivieren, religiös untermauert und somit diesen Aktivismus legitimiert. Sie problematisiert kulturelle Einflüsse in der Erziehung und stellt dem ein religiöses Narrativ gegenüber, welches Musliminnen ermächtigen soll, aufzustehen und sich für die eigenen Belange einzusetzen. Die Realität in den muslimischen Gemeinden während der Pandemie hat Dağlı vielmehr als einen Rückschritt erlebt und sieht hier einen dringenden Handlungsbedarf.

Aufstehen und sich für die eigenen Belange einsetzen

Um nachhaltige Strukturen für Frauen zu schaffen, bedarf es laut Mustafi Veränderungen, die intrinsisch motiviert sind. Er zieht die Metapher des Kükens heran, das aus eigener Kraft aus dem Ei schlüpft, um die innere und transformierende Kraft der Gemeinschaft zur Sprache zu bringen. Die Aufgabe der Männer besteht hierbei darin, Frauen den notwendigen Raum zur Verfügung zu stellen. Er beschreibt dies wie folgt:

„Solange selbst der Mensch nicht auf eigene Initiative greift, und da spielt jetzt Geschlecht keine Rolle, zumindest nach der koranischen Auffassung ist ja sowohl Mann und Frau vor Allah gleichgestellt, ähm, solange wir nicht aus Eigeninitiative diese Sachen sich entwickeln und wie's Küken aus dem Ei rausschlüpfen, wird glaube ich in dieser Hinsicht eh nichts passieren. Das, was den männlichen Teil hier als Pflicht, ähm Verantwortung auferlegt werden könnte, wäre nur dafür Raum zu schaffen, einfach mal einen Schritt zurückzugehen und nichts zu sagen.“

5 Und plötzlich waren sie weg!

Am Ende des Artikels lohnt sich ein Blick auf den Titel des Beitrags. Auch wenn zu Beginn der Pandemie alle Mitglieder zu Hause bleiben mussten, so kehrten die Männer – wenn auch unter bestimmten Auflagen – nach der Wiedereröffnung weitestgehend in die Moscheen zurück. Frauen hingegen waren unsichtbar(er) geworden und tendenziell stärker vom Schwinden bzw. Fernbleiben betroffen. Ausgehend von der Analyse des gesammelten Materials kann festgehalten werden, dass es keine monokausale Erklärung für das Fehlen von Frauen nach der Moscheeöffnung gibt. Vielmehr handelt es sich hier um ein Geflecht von Faktoren, welche Frauen tendenziell benachteiligen. Hier ist zunächst festzuhalten, dass bereits vor der Pandemie die Strukturen in den Moscheen nicht frauenfreundlich bzw. inklusiv genug gestaltet waren. Hinzu kommt, dass es keine evaluierten Konzepte zur Wiedereröffnung der Moscheen gegeben hat, wodurch bereits benachteiligte Personengruppen weiter vernachlässigt wurden.

Mit Blick auf die beiden Forschungsfragen in der Einleitung lässt sich zusammenfassend sagen, dass erstens die IGGÖ der Pandemie mit strikten Regelungen im Gemeindeleben begegnet ist. Dabei kam dem Theologischen Beratungsrat eine zentrale Stellung zu. Doch es gab innerhalb der Gemeinden auch kritische Stimmen zu den ergriffenen Maßnahmen. Die IGGÖ hat in kurzer Zeit Strukturen geschaffen, um ihre Religionsgemeinden dabei zu unterstützen, die Pandemie gut zu überstehen. Seelsorgerische Angebote wurden ausgeweitet und theologische Beratung angeboten. Die Gründung des Referats für Gleichbehandlung und Frauenförderung war eine strukturelle Maßnahme zur Prävention von Benachteiligung und Diskriminierung von Frauen.

Zweitens hat sich der Zugang zu den Moscheen für Frauen durch die Pandemie erschwert. Schon vor der Pandemie waren aus den oben genannten Gründen nur wenige Frauen in den Freitagsgebeten präsent. Mit der Pandemie hat sich dieser Graben noch vertieft. Auch an den Tarawih-Gebeten nehmen muslimische Frauen seit der Pandemie tendenziell weniger teil. Generell wurden gottesdienstliche Angebote von Frauen in dieser Phase kaum in Anspruch genommen. Ihre (sozialen) Aktivitäten haben sich auf virtuelle Räume bzw. auf reale Orte außerhalb der Moscheen verlagert (z. B. Nachbarschaftseinkäufe, Besuch von Altenheimen, Spitälern und Polizei). Die spirituelle und soziale Bindung vieler Frauen an die Moscheen hat sich während der Pandemie verflüchtigt. Dies birgt die Gefahr, dass viele Frauen

sich von den Moscheegemeinden entfremden, was in eine Loslösung von diesen münden kann.

Der IGGÖ kommt als offizielle Vertretung der Muslim:innen in Österreich die Verantwortung zu, sich für eine paritätische Gestaltung und Nutzung der Moscheen einzusetzen. Hierzu bedarf es der Reflexion über die Erfahrungen ihrer Mitglieder. Ein Vorschlag hierzu könnte lauten, das Momentum der Irritation für eine Neugestaltung der Gemeinde- und Moscheestrukturen zu nutzen, also die Krise in eine Chance zu überführen. Des Weiteren kann die Pandemie als Anlass genommen werden, um über theologische Fragen und institutionelle Strukturen zu sprechen, die muslimische Frauen benachteiligen und ihre Diskriminierung bestärken.

Das neu gegründete Referat macht Hoffnung, dass die Anliegen von muslimischen Frauen zukünftig mehr Gehör finden und in konkretere und sinnvollere Maßnahmen münden. Hierzu müssen muslimische Frauen strukturell und nachhaltig in die IGGÖ bzw. in deren Gemeinden integriert werden. Ihre Sichtbarkeit muss auf allen Ebenen gewährleistet sein, auch auf der Führungs- und Entscheidungsebene. Ferner müssen Konzepte von frauenfreundlichen und inklusiven Moscheen entwickelt werden. Eine frauenfreundliche Moscheekultur kann u. a. dadurch geschaffen werden, dass Moscheen systematisch auch mit Theologinnen besetzt werden und Frauen somit Anlaufstellen für ihre Belange haben, denn oftmals fehlt es männlichen Theologen an Sensibilität für die religiösen Belange der Frauen.

Während Frauen in der Moscheelandschaft eher in den Hintergrund gerückt sind, haben sie mit der Pandemie neue virtuelle Räume entdeckt und diese für sich in Anspruch genommen. Sie scheinen für sich ihre eigenen spirituellen Räume kreiert zu haben.

6 Ausblick

Kann man die Pandemie als einen Lackmустest verstehen? Die Ergebnisse dieser explorativen Studie werfen weiterführende Fragen auf:

- Was passiert, wenn bestimmte Ressourcen wie z. B. Räume knapp werden?
- Werden gerechte und zufriedenstellende Lösungen gesucht oder fällt man in alte und überholte Strukturen zurück?
- Sind es Frauen, die als Erste den Kürzeren ziehen und exkludiert werden?

- Sind sich muslimische Frauen dieser Dynamiken bewusst oder sind sie vielmehr versunken in die Mehrfachbelastungen durch die Pandemie und haben ihre Räume vielleicht zum Teil sogar freiwillig geräumt?
- Kann diese Phase als Ressource genutzt werden, um neue Strukturen zu schaffen, indem Frauen z. B. auf Online-Plattformen ausweichen und sich virtuell organisieren?
- Entziehen sie sich dadurch womöglich einer Hegemonie und können vielleicht eigene Agenden und Themen unabhängig von Hierarchien und Strukturen selbst setzen und angehen?
- Fallen dadurch vielleicht sogar mühsame Auseinandersetzungen in der Administration weg und dieser Weg ist der Weg des geringsten Widerstandes?
- Doch sind binäre Strukturen wirklich im Sinne der Gemeinde?
- Was bleibt von einer Gemeinde übrig, wenn ein Teil von ihr ausgeschlossen wird?

Die Fragen machen deutlich, dass mit Blick auf die Pandemie und ihre Folgen Bedarf nach weiterer Forschung auf diesem Feld existiert. Die Datenlage um die Moscheelandschaft in Österreich ist derzeit vage. Insofern wäre es wünschenswert, zukünftig ein Moschee-Survey für Österreich zu implementieren. Darüber hinaus könnte die explorative Studie auf ländliche Regionen erweitert werden, da die Interviewpartner:innen alle aus Großstädten stammen. Ferner wurden die Interviews mit Menschen durchgeführt, die der deutschen Sprache mächtig sind. Was ist mit all jenen Moscheebesucher:innen, die kaum Deutsch sprechen, besonders aus der älteren Generation? Die IGGÖ müsste detailliert eruieren, wie es um die Lage der Frauen in den Moscheen und den Gemeinden bestellt ist, um so in Krisensituationen konkrete und zielgerichtete Maßnahmen treffen zu können.

Literatur

Abdel-Rahman, Annett (2011), Die Partizipation von Frauen in Vorständen der Moscheegemeinden. Eine Bestandsaufnahme, in: Borchard, Michael / Ceylan, Rauf (Hg.), Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess. Gemeindepädagogische Perspektiven, Göttingen: V&R Unipress/Osnabrück: Univ.-Verlag, 95–104.

Abid, Lisa J. (2011), Frauen als Integrationsmultiplikatorinnen in Moscheegemeinden, in: Borchard, Michael / Ceylan, Rauf (Hg.), Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess. Gemeindepädagogische Perspektiven, Göttingen: V&R Unipress/Osnabrück: Univ.-Verlag, 105–122.

Akademie Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (2020), Ramadan und Corona: Wie umgehen mit der Krise?, 4. Mai 2020. https://www.youtube.com/watch?v=_oIIBDbh480 [12.01.2022].

Akca, Ayşe Almila (2020), Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität, Bielefeld: transcript.

Bano, Masoode / Kalmbach, Hilary (Hg.) (2012), Women, Leadership and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority, Leiden u. a.: Brill.

Bauer, Dominique / Mattes, Astrid (2021), Austria, in: Müssig, Stephanie et al. (Hg.), Yearbook of Muslims in Europe. Volume 13, Leiden: Brill, 28–50.

Beilschmidt, Theresa (2015), Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland, Bielefeld: transcript.

Beilschmidt, Theresa (2017), Frauen in Moscheegemeinden als Motoren religiöser Veränderung, in: Sarıkaya, Yaşar / Bäumer, Franz-Josef (Hg.), Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext, Münster: Waxmann, 291–304.

Bialas, Milena (2020), Aichas Erbinnen, Frankfurter Rundschau, 26. Feb. 2020. <https://www.fr.de/panorama/aichas-erbinnen-13561272.html> [20. 12.2021].

Boos-Nünning, Ursula / Karakaşoğlu, Yasemin (2005), Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund, Münster u. a.: Waxmann.

Bourdieu, Pierre (1991), Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: Wentz, Martin (Hg.), Stadt-Räume, Frankfurt a. M./New York: Campus, 25–34.

Ceylan, Rauf (2006), Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Chbib, Raida (2010), Musliminnen organisieren sich selbst innerhalb bestehender muslimischer Dachverbände, Islamische Zeitung, 3. April 2010. <https://islamische-zeitung.de/musliminnen-organisieren-sich-selbst-innerhalb-bestehender-muslimischer-dachverbaende-von-raida-chbib/> [14.12.2021].

Decker, Doris (2014), Weibliche Reflexion und Emanzipation. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jh., in: Başol-Gürdal, Ayşe / Özsoy, Ömer (Hg.), Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge, Berlin: EB-Verlag, 349–378.

Europäische Kommission (2021), Report on gender equality in the EU. https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/aid_development_cooperation_fundamental_rights/annual_report_ge_2021_printable_en_o.pdf [08.12.2021].

Flick, Uwe (2008), *Triangulation. Eine Einführung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Glaser, Barney / Strauss, Anselm (1998), *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*, Bern u. a.: Huber.

Gray, Anse Tamara (2015), *Mosques & Women with Anse Tamara Gray*, Muslimah Media, 20. April 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=BWKHGehy404> [10.12.2021].

Halm, Dirk / Sauer, Martina / Schmidt, Jana / Stichs, Anja (2012), *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam-Konferenz. Forschungsbericht 13*, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

Helfferich, Cornelia (2014), Leitfaden- und Experteninterviews, in: Baur, Nina / Blasius, Jörg (Hg.), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Wiesbaden: Springer VS, 559–574.

Horsch, Silvia / Kisi, Melehat (2019), *Frauen in Moscheen – isoliert, ignoriert und integriert*, in: Horsch, Silvia / Kisi, Melehat / Klausning, Kathrin / Abdel-Rahman, Annett (Hg.), *Der Islam und die Geschlechterfrage. Theologische, gesellschaftliche, historische und praktische Aspekte einer Debatte*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 267–271.

IGGÖ, *Statement des theologischen Beratungsrates über Coronavirus Maßnahmen*, 10. März 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=pO64C2els5w> [03.12.2021].

IGGÖ, *Wort zum Freitag #55 (Special)*, 27. März 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=JToj98ctN3M> [24.12.2021].

IGGÖ, *Corona-Schutzmaßnahmen*, April 2020. <http://www.derislam.at/wp-content/uploads/2020/04/Schutzmaßnahmen.pdf> [14.12.2021].

IGGÖ, *Wie wird das Taraweh Gebet zu Hause verrichtet?*, 22. April 2020. https://www.youtube.com/watch?v=_CdSIyjBq8Y [24.12.2021].

IGGÖ, *Gleichbehandlung und Frauenförderung*, März 2021. <https://www.derislam.at/gleichbehandlung/> [15.12.2021].

IGGÖ, *Leitfaden für den Ramadan*, April 2021. https://www.derislam.at/wp-content/uploads/2021/04/LEITFADEN_RAMADAN_FINAL.pdf [14.12.2021].

IGGÖ, *Aktionswoche: Creating Spaces*, Oktober 2021. https://www.derislam.at/wp-content/uploads/2022/02/Bericht_Aktionswoche_Final-komprimiert.pdf [15.12.2020].

Jaschok, Maria (2012), *Sources of authority. Female Ahong and Qingzhen Nusi (women's mosques) in China*, in: Bano, Masooda / Kalmbach, Hilary (Hg.), *Women, leadership, and mosques. Changes in contemporary Islamic authority*, Leiden u. a.: Brill, 37–58.

Jonker, Gerdien (1999), *Religiosität und Partizipation der zweiten Generation. Frauen in Berliner Moscheen*, in: Klein-Hessling, Ruth / Nökel, Sigrid / Werner, Karin (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, 106–123.

Jonker, Gerdien (2003), *Vor den Toren. Bildung, Macht und Glauben aus der Sicht religiöser muslimischer Frauen*, in: Rumpf, Mechthild / Gerhard, Ute / Jansen, Mechthild (Hg.), *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Bielefeld: transcript, 219–242.

Jouili, Jeanette S. / Amir-Moazami, Schirin (2006), Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany, *The Muslim World* 96, 617–642. DOI: 10.1111/j.1478-1913.2006.00150.x.

Kahraman, Abdullah (2004), Klâsik Fıkıh Literatüründe Kadının Cemaatle ibadet konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü: Eleştirel Bir Bakış, *marife* 4, 2, 59–80.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1998), „Kopftuch-Studentinnen“ türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen, in: Bielefeldt, Heiner (Hg.), *Politisierte Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 450–472.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin / Öztürk, Halit (2007), Erziehung und Aufwachsen junger Muslime in Deutschland. Islamisches Erziehungsideal und empirische Wirklichkeit in der muslimischen Migrationsgesellschaft, in: von Wensierski, Hans-Jürgen / Lübcke, Claudia (Hg.), *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*, Opladen: Budrich, 57–172.

Kasper, Barbara (2021), Frauen von Pandemie stärker betroffen, Österreichischer Gewerkschaftsbund, 2. Juni 2021. <https://www.oegb.at/themen/arbeitsmarkt/arbeitslosigkeit/frauen-von-pandemie-staerker-betroffen-> [12.01.2022].

Klausing, Kathrin (2013), Empowering Muslim Women in Germany, in: Abou-Bakr, Omaima (Hg.), *Feminist and Islamic Perspectives. New Horizons of Knowledge and Reform*, Kairo: The Women and Memory Forum, 85–94.

Kocina, Erich (2021), Eine Frau an der Spitze der Islamischen Glaubensgemeinschaft? „Wieso nicht?“, *Die Presse*, 18. März 2021. <https://www.diepresse.com/5953367/eine-frau-an-der-spitze-der-islamischen-glaubensgemeinschaft-wieso-nicht> [02.01.2022].

Kuckartz, Udo / Rädiker, Stefan (2022), *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Mahmood, Saba (2005), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, New Jersey u. a.: Princeton University Press.

Makki, Hind (2012), Where’s My Space to Pray in This Mosque?, *Patheos*, 27. Juli 2012. <https://www.patheos.com/blogs/altmuslim/2012/07/wheres-my-space-to-pray-in-this-mosque/> [20.01.2022].

Mayring, Philipp (2010), *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim: Beltz.

Möller, Lena-Maria / Kurnaz, Serdar (2020), Muslime und die COVID-19-Pandemie. Pilgern in Zeiten von Corona, *Qantara*, 16. April 2020. <https://de.qantara.de/inhalt/muslime-und-die-covid-19-pandemie-pilgern-in-zeiten-von-corona> [14.12.2022].

Musyafaah, Nur Lailatul / Wafirah, Athifatul / Destia Ramadhan, Sagita (2021), Moderation of Fatwa. Worship During the Covid 19 Pandemic in Maqasid Shariah Perspective, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 529, 73–79. DOI: 10.2991/assehr.k.210421.012.

Nafisa.de (2020), *Durch den Seiteneingang ins Hinterzimmer? Frauen in Moscheen (Dokumentation)*, 6. Juli 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=2St92xCd01E> [10.12.2021].

Nas, Alparslan (2021), “Women in Mosques”. Mapping the Gendered Religious Space Through Online Activism, *Feminist Media Studies*. DOI: 10.1080/14680777.2021.1878547.

Nassehi, Armin (2019), Sakraler Raum – (religions)soziologisch, *Spiritual Care*, 8, 1, 53–58.

Nökel, Sigrid (1999), Islam und Selbstbehauptung. Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland, in: Klein-Hessling, Ruth / Nökel, Sigrid / Werner, Karin (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, 124–146.

Nökel, Sigrid (2002), *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript.

Nomani, Asra (2006), *The Islamic Bill of Rights for Women in Mosques*. <https://www.beliefnet.com/faiths/islam/2005/06/the-islamic-bill-of-rights-for-women-in-mosques.aspx> [24.12.2021].

Ornig, Nikola (2006), *Die zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien*, Graz: Grazer Univ.-Verlag.

Piela, Anna / Krotofil, Joanna (2021), “I Discovered I Love to Pray Alone Too”. *Pluralist Muslim Women’s Approaches to Practicing Islam during and after Ramadan 2020*, *Religions* 12, 9, 784. DOI: 10.3390/rel12090784.

Rückamp, Veronika (2021), *Alltag in der Moschee. Eine Feldforschung jenseits von Integrationsfragen*, Bielefeld: transcript.

Schiffauer, Werner (2010), *Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Eine Ethnographie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schneider, Susanne (2020), *Forderung von Ordensfrauen: „Kein Zurück in die Kirche vor Corona“*, Deutschlandfunk, 1. Juli 2020. <https://www.deutschlandfunk.de/forderung-von-ordensfrauen-kein-zurueck-in-die-kirche-vor-100.html> [06.01.2022].

Schroer, Markus (2006), *Raum, Macht und soziale Ungleichheit. Pierre Bourdieus Beitrag zu einer Soziologie des Raums*, *Leviathan* 34, 1, 105–123.

Yeşil, Mahmut (2013), *Rivayetler ışığında Cami ve Kadın*, in: Yeşilyurt, Mustafa (Hg.), *Camii Kadın ve Aile*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 73–83. https://yayin.diyadinet.gov.tr/File/Download?path=camii_kadin_ve_aile.pdf&id=471 [21.04.2022].

Zartler, Ulrike et al. (2021), *Frauen in Wien und Covid-19. Studie im Auftrag des Frauenservice Wien*, Stadt Wien, März 2021. <https://www.digital.wienbibliothek.at/id/3139313> [05.01.2022].